

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
26ª Reunião Brasileira de Antropologia

GT 34 – Povos Indígenas: Dinâmica Territorial e Contextos Urbanos.

Índio na cidade é índio? Considerações sobre um debate provocante.

Maria Fátima Roberto Machado
Deptº de Antropologia/Museu Rondon – UFMT

Porto Seguro, junho de 2008

Índio na cidade é índio? Considerações sobre um debate provocante.

Maria Fátima R. Machado
Deptº de Antropologia/Museu Rondon – UFMT

RESUMO: O trabalho pretende abordar a questão da presença indígena nas cidades através de um caso específico que revela a complexidade do tema: a partir da década de 1940, as famílias *haliti* (autodenominação do povo Paresi) dos grupos Wáimare e Caxíniti que habitavam o antigo território onde a Comissão Rondon implantou as Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas foram deslocadas para as cidades de Mato Grosso, ocupando as áreas periféricas dos núcleos urbanos, especialmente da capital Cuiabá, fazendo parte da própria história da expansão do antigo centro colonial, onde continuam mantendo uma identidade diferenciada da população em geral, partilhada através da memória dos tempos das linhas e da convivência com o marechal. Nas últimas décadas, incentivados pela crescente valorização e reconhecimento da diferenciação étnica no Brasil, os filhos e netos daquela geração buscam reconstruir constantemente essa memória e têm procurado, através das iniciativas e da orientação de um dos indígenas ex-telegrafistas (Laudelino Enoré, falecido em 2007) recuperar o antigo território mítico de Ponte de Pedra (no Rio *Sakore winã* ou Sucuruína), um sítio arqueológico e histórico (uma estação telegráfica) onde estava sendo construída uma usina hidrelétrica (PCH), por fazendeiros sulistas invasores. Tal iniciativa tem provocado um movimento inverso do que ocorreu historicamente, dos habitantes da cidade em direção à antiga terra, com todas as consequências geradas pelas relações que a partir daí se estabelecem.

Apresentação

Nas últimas décadas, tem sido crescente o interesse no Brasil pela temática dos índios nas cidades e os pesquisadores começam a responder a esse interesse buscando construir um acervo de informações e reflexões em torno de uma infinidade de situações, estando longe ainda da possibilidade de realizar sistematizações. Este GT da ABA é um exemplo desse esforço e revela a multiplicidade tanto de identidades indígenas envolvidas quanto de contextos urbanos nos quais elas estão inseridas, espalhadas pelas mais diferentes regiões do país.

A iniciativa de propor o GT foi uma resposta ao estímulo provocado dentro da própria ABA, depois de uma experiência bastante positiva dos coordenadores na 59ª Reunião Anual da SBPC, em Belém (PA), em junho de 2007, convidados para ofertar um minicurso (MC 012) com 50 vagas, cuja demanda superou a expectativa, abrigando os interessados na condição de ouvintes.

A ementa do curso chamava a atenção para a importância do estudo inaugural realizado por Roberto Cardoso de Oliveira entre os Terena, no atual estado de Mato Grosso do Sul, ainda no final da década de 1950, quando ele iniciava a sua carreira de etnólogo da Seção de Estudos do Serviço de Proteção ao Índio, dirigida por Darcy Ribeiro. Com eles, era inaugurada a proposta de uma política indigenista “cientificamente orientada”, que veio a marcar o campo da antropologia no Brasil, e os estudos de Roberto Cardoso de Oliveira apontavam a inserção dos índios no sistema de classes mas sem a

completa assimilação cultural, na medida em que eles “continuavam sendo índios”, tanto nas aldeias como nas cidades e nas fazendas, onde se empregavam como mão de obra, inseridos no sistema de relações étnicas. Em seus próprios termos, com ênfase no grupo social e não no indivíduo, apesar traumatizados pelas relações de dominação, que levaram ao rompimento da antiga infra-estrutura e à desarticulação do sistema de valores, sua religião e mitologia, os Terena que permaneceram em suas aldeias ou se reorganizaram em comunidades relativamente autônomas, dispondo de terras para morar e plantar, mantiveram vivo o “nós tribal” e tornaram longínqua a sua assimilação à sociedade brasileira. Por outro lado, não havia a possibilidade de exagerar a distância entre os Terena aldeados e os dispersos em cidades (notadamente em Campo Grande e Aquidauana) e fazendas, pois uns e outros estavam submetidos às mesmas compulsões socioculturais.

A população urbanizada era ainda relativamente nova e as fazendas eram as maiores doadoras de índios para as cidades. Os que emigravam das aldeias tendiam a manter seus respectivos laços com os grupos locais, formando núcleos mais ou menos coesos nas cidades, atestando a importância do grupo local no movimento migratório, com tendência a sobreviver independente do local de migração. Assim, não deixava de ser legítimo tratar a todos como pertencentes a um único grupo, estando todos “enredados em uma mesma trama de relações sociais”: as 36 famílias pesquisadas nas cidades, eram identificadas como Terena por eles mesmos e pelos seus vizinhos não-índigenas, “não importando o fato do próprio ‘chefe da casa’ ser um ‘purutuya (geralmente um caboclo, quando não um negro) ou um paraguaio” (Cardoso de Oliveira, 1976:109). Dos que habitavam em Campo Grande e em Aquidauana, respectivamente 75% e 90% estavam vinculados a ocupações de caráter urbano, em hotéis (cozinheiro, copeiros, arrumadores de quarto), na construção civil (pedreiros, pintores, ajudantes), em empregos domésticos (cozinheiras, lavadeiras, copeiras), ou como barbeiros, sapateiros, garis, auxiliares de escritório, padeiros, porteiros de cinema de escola e outros.

Ao seu ver, a assimilação só se tornaria possível em casos especiais, dependendo do tempo de moradia na cidade, com reflexões nas gerações seguintes, com o casamento interétnico, a mestiçagem e a desorganização familiar. A assimilação começaria com a marginalização individual, seguida de uma “reorganização da personalidade”, onde o indivíduo passaria a se referir de uma maneira desprestigiada à identidade que lhe é atribuída – índio ou “bugre” – ao mesmo tempo manifestaria sua preferência por identificações mais inclusivas, como mato-grossense ou brasileiro.

Estudos mais recentes indicam o expressivo crescimento populacional dos Terena, tanto nas aldeias quanto nas cidades, revelando a continuidade dos vínculos orientados pelos grupos locais. Atualmente, são quase 18 mil índios vivendo em 12 áreas indígenas, em 8 municípios, principalmente em Miranda (41%) e em Aquidauana (30%). De 1959 a 1999, houve um crescimento populacional de quase 355% nas aldeias, acompanhando o expressivo aumento da população indígena em geral no país, em taxas bem acima do crescimento da população não-indígena. Segundo Andrey C. Ferreira (2007), os Terena aldeados continuam majoritariamente “camponeses pobres e semi-proletários”, condição relacionada a uma pluralidade de situações na estrutura econômico-ocupacional da região. A própria sociedade terena se organiza em função das suas inter-relações nos variados contextos: por exemplo, na Terra Indígena Cachoeirinha, em 1977, havia 212

lavouristas, 47 feirantes, 5 professores, 2 tratoristas, 2 motoristas, um eletricitista, um ceramista, um segurança, um merendeiro, um horticultor e outras ocupações urbanas e rurais, como empregadas domésticas e “marreteiros” (negociantes de produtos nas cidades), além de 96 aposentados. Além dessas atividades, as áreas indígenas representam uma reserva de mão-de-obra para as usinas de açúcar. A diversidade de ocupações é produto e produtora de mobilidade social e espacial dos índios. No núcleo urbano de Anastácio, vivem hoje em torno de 600 Terena, em bairros e ruas próximas à aldeia. Em Campo Grande, do total de 918 famílias indígenas (o que corresponde a 3.836 pessoas, segundo a prefeitura e a igreja católica), 733 famílias identificam-se como Terena, sendo que 129 delas residem na chamada aldeia urbana Marçal de Souza (um índio Guarani que morreu assassinado por não-índios).

Enquanto contribuição para os estudos sobre as questões relacionadas aos índios nas cidades, as pesquisas sobre os Terena permitem concluir que não há uma relação de exclusão entre as cidades e as aldeias¹. O que há é uma maneira particular de conceber o “estar na cidade”, que reforça o seu pertencimento étnico, através dos vínculos de parentesco e de territorialidade. O “estar na cidade” viabiliza uma alternativa econômica, uma fonte de rendimentos, através da venda de produtos agrícolas e do emprego da mão-de-obra, em atividades de pouca qualificação. A cidade pode ser também fonte de prestígio para grupos locais, como no caso das famílias que ocupam os cargos administrativos na Funai e na Funasa. Os dados disponíveis ainda não permitem a compreensão da perspectiva indígena acerca da cidade, exigindo novos estudos etnográficos, como também há uma carência de dados acerca da compreensão que os não-índios têm sobre a presença indígena entre esses.

No minicurso da SBPC, procuramos mostrar que as relações dos índios com as cidades são muito antigas, fazendo parte do processo de colonização do país, relações essas obscurecidas por visões equivocadas acerca do “isolamento” dos povos, o que tem a ver com a compreensão de conceitos como cultura, sociedade e indianidade: os índios só são índios se estiverem isolados, “no mato”, uma categoria que existe em oposição à cidade, como um lugar da natureza em oposição à civilização. A cidade é concebida como o *locus* do dinheiro, da mercadoria, da burocracia, das sociabilidades, fonte de bens e serviços. O “mato” é o lugar da “selvageria” e a cidade é o lugar do “outro”, do não-índio, do “civilizado”, é a fronteira perigosa para a indianidade do índio.

Em suas pesquisas, João Pacheco de Oliveira tem sido incansável em sua quase missão de lembrar aos interessados nos estudos relacionados aos povos indígenas que “o índio” não é uma unidade cultural, mas sim uma identidade legal, acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos diante do Estado, decorrentes do processo histórico de dominação e de constituição da tutela no Brasil. E para citar apenas um dos seus trabalhos: “Os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou

¹ Em *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*, publicado em 1968 (Zahar), Roberto Cardoso de Oliveira esclareceu que não procurava conceituar o urbano, assim como não queria tomar a sociedade terena como a atualização da sociedade de *folk*, como tipologia ideal, à maneira de Redfield. A diretriz adotada foi “fundamentalmente empírica, excluindo-se qualquer possibilidade de se perguntar o que é Aldeia ou que é Cidade”, recorrendo à noção de *continuum* para expressar o processo social que envolvia a migração aldeia/cidade, sem considerá-la estratégica para a construção da sua monografia (Cardoso de Oliveira, 1968:218-219).

de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento pelo Estado brasileiro de sua condição de descendentes da população autóctone [pré-colombiana]. Trata-se de um *mecanismo compensatório* pela expropriação territorial, pelo extermínio de incontável número de etnias e pela perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e de seu patrimônio cultural.” (Pacheco de Oliveira, 1999:117-118).

Como já foi dito logo no início deste trabalho, há uma diversidade muito grande de situações envolvendo as relações dos índios com as cidades e as contribuições devem apontar para a necessidade de discutir a questão através de exemplos específicos, marcando singularidades históricas e etnográficas. A possibilidade crescente de auto-identificações indígenas nas cidades, como um fenômeno recente no interior da sociedade brasileira, gerando novos direitos e expectativas de políticas públicas específicas (Lima,) não se dá sem algum conflito entre os próprios índios, diante do risco de ver distribuídos os já escassos recursos governamentais a eles destinados.² Não é raro encontrar entre os que habitam as áreas indígenas a adoção estratégica do discurso consagrado pelos não-índios, tentando deslegitimar as auto-afirmações de indianidade dos “aculturados” das cidades (como veremos a seguir, no caso dos Paresi).

O levantamento realizado pelo IBGE em 1991 e 2000 - *Tendências demográficas: uma análise dos [?!] indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos 1991 e 2000* – incluiu a auto-identificação indígena nos seus questionários, concluindo, através de seus técnicos, que na década de 1990, houve um aumento de 150% de brasileiros índios, um número seis vezes maior do que o da população em geral, “em grande parte devido ao crescimento do número de pessoas que viviam em áreas urbanas, sobretudo no Sudeste, e passaram a se declarar indígenas em 2000 quando, em 1991, haviam se classificado em outras categorias”. No censo de 1991, os índios eram 0,2% da população total (ou 294 mil pessoas) e, em 2000, saltaram para 0,4% do total (ou 734 mil), com um aumento absoluto de 440 mil autodeclarantes.³

Dentre as “explicações” para esse fenômeno, a equipe do IBGE lançou como “hipóteses”: o crescimento vegetativo da população (“embora em magnitude insuficiente diante do expressivo aumento de 10%”), a “imigração internacional originária dos países limítrofes” (como a Bolívia, o Equador, o Paraguai e o Peru), e “o aumento da proporção de indígenas urbanizados que optaram por se declarar indígenas no censo de 2000 e que

² No Canadá, os *métis* (“mestiços”) são mais de 20% da chamada população aborígine (em torno de 262 mil pessoas) e habitam as cidades (INAC, 2003), havendo políticas públicas específicas, como programas educacionais, de saúde e isenção de impostos, por exemplo, como foi possível constatar em uma missão técnica da UFMT em 2003. Eles são reconhecidos em sua autoidentificação e não é raro encontrar *métis* de olhos azuis estudando nas melhores universidades do país, como tivemos oportunidade de conhecer, integrados entre os outros membros da comunidade

³ A “categoria indígena” é incluída pelo IBGE no quesito “cor ou raça” e o crescimento dos autodeclarantes representou uma taxa anual de 10%, o que significou a maior taxa de crescimento entre todas as categorias de cor e raça no país, que tiveram um crescimento total de 1,6% ao ano. João Pacheco de Oliveira, em seu trabalho *Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais* (1999), já discutiu a importância de um enquadramento sociológico dos censos, que envolvem recursos uma variedade de atores, revestidos de uma intencionalidade, operando em um campo social onde estão presentes interesses e representações. No momento, só é possível apontar a importância desse trabalho para pensarmos a temática em questão, com o propósito de uma retomada posterior.

anteriormente se classificavam em outras categorias, incluindo aí pessoas que não se identificavam com etnias específicas”, considerada uma das “hipóteses mais plausíveis”.

O IBGE identificou “significativos incrementos absolutos” da população autodeclarante urbana em todas as regiões do país (52% do total), sendo maior nas regiões Sudeste e Nordeste, onde existe “menor número de terras indígenas homologadas e onde ocorreram, nas últimas décadas, importantes movimentos de emergência étnica indígena”, sendo que, nas regiões Norte e Centro-Oeste, onde há maior número de terras indígenas, a maioria dos índios encontra-se “na área rural”, classificação adotada para localizar essas terras, concebidas em oposição à cidade. Em 1991, 12% dos autodeclarantes indígenas habitavam as capitais e em 2000 eles já eram 18%, revelando um crescimento de 50,5%. Os municípios com a maior concentração em relação à população total são: no Amazonas, São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro (respectivamente 76,3% e 34,8%); em Roraima, Uiramutã (74,4%), Normandia (57,2%), Paracaima (47,4%), Amajari (37,3%) e Bonfim (37,0%); no Acre, Santa Rosa do Purus (48,3); em Santa Catarina, Ipuçu (47,9%); na Paraíba, Baía da Traição (47,7%); no Rio Grande do Sul, Benjamin Constant do Sul (40,7%) e Charrua (35,4%); em Minas Gerais, São José das Missões (40,2%); e em Mato Grosso do Sul, Japorã (39,2%).

Como o IBGE trabalha com a contagem genérica de indivíduos, esse censo tem provocado leituras equivocadas e distorcidas. Quem vive em estados que fazem fronteira com o Paraguai e a Bolívia não pode autorizar conclusões apressadas acerca de movimentos migratórios recentes para o Brasil, pelos menos não além do que já se configurou historicamente, como no caso dos Chiquitanos que habitam as fazendas e as cidades da região de Cáceres e Vila Bela ⁴. Da forma como foram coletados e apresentados, os dados do IBGE podem levar a crer que haja uma migração massiva e definitiva das aldeias para as cidades, sendo a cidade vista como o fim de um processo de deslocamento.

Podemos encontrar na imprensa algumas dessas interpretações: Na Folha de São Paulo (Folhaonline, de 13.10.2001), com o título: *Índios se espremem na periferia de Mato Grosso do Sul*, o repórter afirmou: “Esqueça a idéia de que os índios vivem isolados e dispersos em grandes áreas sob a proteção do governo”, referindo-se aos índios que vivem nas periferias de Campo Grande e Dourados, considerando a Terra Indígena dos Kaiowá (onde também habitam os Terena) na área urbana, por estar (“antes isolada”) a 3 quilômetros do perímetro da cidade. No endereço eletrônico www.reporterbrasil.com.br, de 13.03.2006, encontramos a manchete: “Segundo dados recentes do IBGE, mais da metade dos índios brasileiros vivem atualmente em território urbano.”, informando que, pela estimativa da Funai, haveria no Brasil entre 100 e 190 mil índios “fora das terras indígenas”. E ainda: “A auto-identificação contudo, muitas vezes é apontada por antropólogos, gestores e até mesmo por indígenas como critério insuficiente para ser o único na definição da condição de índio de uma pessoa”. E, de novo, o exemplo de Dourados, dentre outros: “Há casos de terras indígenas ‘engolidas’ pelo

⁴ A cidade de Vila Maria de Cáceres foi fundada pelos portugueses no século XVIII a partir de uma pequena população de Chiquitanos que, levados pelo colonizador, migraram das missões jesuíticas da Bolívia, consolidando as fronteiras conquistadas da Espanha. Hoje, quando uma parcela deles espera ter uma terra delimitada, essa migração e sua utilização como população “brasileira” é esquecida em Mato Grosso, provocando situações sérias de conflitos entre eles mesmos e com fazendeiros.

crescimento urbano, como Dourados, que abriga 11 mil índios (principalmente guaranis kaiowás) com seus problemas de suicídio e desnutrição infantil”.

Os poucos dados disponíveis através de pesquisas, ocupadas direta ou indiretamente com o tema da presença dos índios em contextos urbanos, apontam para uma complexidade muito maior do que supõem as leituras feitas de modo apressado e sensacional, ao sabor dos interesses mais diversificados, provocando no limite interpretações de que as migrações para as cidades são uma fatalidade, no processo linear de “civilização” dos índios. O estudo do caso dos Paresi, apresentado a seguir, fornece importantes elementos na direção do reconhecimento dessa complexidade.

Os índios Paresi e as linhas telegráficas

Quando o Marechal Rondon chegou nas margens do córrego *Wazuliatiá* para instalar a primeira estação telegráfica no território dos *halíti* (a autodesignação dos Paresi), encontrou um povo vivendo em um extenso território, ocupando a imensa chapada que recebeu o seu nome: a Chapada dos Parecis, presente nas mais antigas cartas geográficas sobre a região, desde quando os bandeirantes adentravam pelo sertão em busca de escravos indígenas e os portugueses expandiam a extração de ouro e diamante, nutrindo a decadente metrópole e consolidando as fronteiras da colônia, conquistadas do império espanhol.

O nome Paresi nunca teve qualquer significado para eles e surgiu como uma designação dada pelos não-índios – os *imóti* ou *imuti*, os “civilizados” na língua *haliti* – desde o século XVIII. Através da documentação já dessa época, sabemos que eles formam uma unidade étnica socialmente diferenciada, compartilhando uma identidade formada tradicionalmente por grupos endogâmicos, independentes econômica e politicamente, ocupando territórios históricos diferenciados e contíguos no extenso planalto que tinha, no passado, como limites as cabeceiras do Rio Arinos e do Paraguai até as cabeceiras do Rio Guaporé e do Juruena, nos limites do território tradicional dos grupos Nambikwara. Seus vizinhos ao Sul eram os Bororo, à Leste os Bakairi, com o quais mantinham relações de amizade e alianças, e ao norte, entre outros, os Irantxe e os Enawenê nawê (cuja língua, como a dos *haliti*, é classificada como aruaque).

No mito de origem, coletado pelo etnólogo alemão Max Schmidt (1943) no início do século XX, um grupo de sibling, ainda não totalmente humanos, rompeu as fendas das rochas existentes no Rio *Sakuriu winã* (ou Sucuruína ou Ponte de Pedra, um tributário do Rio Arinos) e descobriu o mundo – os rios, os pássaros, as árvores, que foram sendo nomeados pelo irmão mais velho – *Wazáre* – que saiu primeiro e orientou a saída dos outros: *Kamazó*, *Zakalo*, *Zaloia*, *Zalore*, *Kono*, *Tahóe* e *Kamayrie*, instalando-os em seus próprios territórios e fazendo ali crescer a sua gente, quando atingiram plenamente a forma de gente, perdendo os longos pêlos negros e as membranas entre os braços e as pernas. Assim nasceram os grupos endogâmicos: os Kozárini, filhos de *Kamazó*, os Kaxíniti, filhos de *Zalore*, os Warére, filhos de *Kono*, os Kawali, filhos de *Tahóe*, e os

Wáimare, filhos de dois irmãos, *Zakalo* e *Zaloia*, ambos casados com uma mesma mulher. *Wazáre* e *Kamayhie* não deixaram filhos.⁵

Na cultura tradicional, esse mito expressa muito o significado pleno do ser *haliti*, orientando a sua organização social, política e territorial. Apesar das transformações decorrentes da invasão do seu antigo território e das epidemias que provocaram o extermínio de grande parte da população (principalmente a partir do final do século XIX, com a invasão dos seringais), em termos ideais, a sociedade é formada por grupos de irmãos, que se casam com grupos de irmãs, criando aldeias, pequenos grupos locais (em torno de 50 a 60 pessoas) ao longo do território correspondente ao grupo endogâmico. A consciência de uma origem mítica comum é a característica fundamental do modo de ser *haliti* e essa origem identifica uma relação de sangue, língua, território e um aparato cultural que é vivido, compartilhado e transfigurado. Ao distribuir o território entre os irmãos, *Wazare* evitou a competição pelos recursos naturais entre eles e seus filhos. O compartilhamento de um mesmo sentimento étnico dá-se, ainda hoje, através das grandes festas de *olóniti* (chicha) e de *zikonáhiti* (o jogo de bola de cabeça), em torno de rituais de nominação e de colheitas, destinadas a atualizar esse sentimento, necessário para um povo que vive disperso em pequenos grupos. A autoidentificação *haliti* é uma categoria mais inclusiva dos grupos tradicionais e é sempre relacional, existindo em contraste com os não-*haliti*, tanto os *imóti* quanto os outros índios.

O Marechal Rondon era ainda um Tenente-coronel quando em 1907 iniciou a construção das linhas telegráficas ao Amazonas, à frente da comissão que ficou conhecida com o seu nome, a Comissão Rondon. As linhas faziam parte de um plano de ocupação e consolidação da fronteira mato-grossense com a Bolívia e o Paraguai, proposto ainda no século XIX, depois da Guerra do Paraguai, e executada pela Comissão como uma estratégia militar, visando a exploração da borracha. Além de estender as linhas do telégrafo e implantar as estações (quando já o telégrafo sem fio havia sido descoberto), era sua missão explorar a extensa região em termos da sua geografia, das riquezas botânicas, mineralógicas e “descobrir” as populações indígenas, que deveriam estar sob seus “cuidados”, impedindo que a penetração em seus territórios fosse acompanhada de “calamidades e crueldades” (Missão Rondon, 1916:62-63).

Rondon surgiu como um herói civilizador do sertão, que estendia as fronteiras da nação e salvava os desprotegidos e foi com esse espírito que ele estabeleceu as relações com os Paresi dos grupos Wáimare e Kaxiniti, habitantes ao longo do território de penetração das linhas. Os Kozárini, com seu território mais a Oeste, permaneceram relativamente distantes das linhas e apenas alguns poucos se aproximaram, em decorrência de conflitos no interior do grupo endogâmico. Vizinhos dos Nambikwara, trocavam com eles mulheres e crianças, partilhando também a designação pejorativa de “cabixi”, atribuída pelos Wáimare e Kaxiniti, que os consideravam os mais “selvagens”, em contraste com eles, que se consideravam os *haliti* mais “puros”.

Foi nas margens do Rio *Sakore winã*, o lugar da origem mítica dos *haliti*, que Rondon instalou a estação telegráfica de “Ponte de Pedra”, a segunda nas terras dos índios, a aproximadamente 90 quilômetros da primeira delas, construída nas margens do Córrego *Wazuliatiá* (ou Córrego Cágado), a estação “Parecis”.

⁵ *Kamayhie* é o nome do líder religioso, o xamã, que tem, dentre outras, a habilidade de adivinhar o futuro.

Max Schmidt conheceu o lugar mítico de Ponte de Pedra em dezembro de 1927 e descreveu a sua importância para os índios:

Después de haber pasado varias cascadas el água de Rio do Sangue se desempena por bajo de dos puentes de piedra formadas por la naturaleza misma... Sobre las rocas situadas a la barranca del rio o en la catarata misma se puede conocer vários grabados rupestres... Me restrinjo a referir-me a la grande importância la que los Pareisis atribuyen a ese lugar em sus leyendas, mencionando em ésas también algunas formaciones de las rocas que están relacionadas con la leyenda de su origen... (Schmidt, 1943:9).

Rondon chegou ao território dos Paresi em plena efervescência da expansão e exploração dos seringais, estabelecendo com eles uma convivência bastante intensa, entre os anos da construção das linhas, entre 1907 e 1915. Dessa convivência surgiram os minuciosos relatos do seu diário de campo, que apontavam o cotidiano do avançar dos fios, com as aldeias encontradas, sua localização precisa, sua população, os seus chefes, a autoidentificação dos grupos e os contatos com os seringueiros invasores. Ao estabelecer uma estação, ele demarcava uma área para a sua sede, sempre se apropriando do terreno das próprias aldeias, o que facilitava a utilização dos índios como mão-de-obra. Em suas palavras, eram uma alternativa “mais justa” do que a vida nos seringais. Sendo assim, desde 1908, ele empregou os Kaxiníti e os Wáimare na manutenção do telégrafo. Na descrição da própria Comissão:

Todos os serviços de conservação das obras da linha a partir da estação de Diamantino [a aproximadamente 90 quilômetros da estação “Parecis”, em direção ao Norte] até a de Juruena, numa extensão superior a 400 quilômetros, têm estado entregues a esses índios, que delles se desempenham com muito zelo e inteligência. São eles que fazem a limpeza do picadão, reparam os pontilhões e estivados, manejam as balsas de travessia dos rios caudalosos e operam como guarda-fios. (Missão Rondon, 1916:278-279).

De 1907 a 1910, contando com o auxílio imprescindível dos guias paresi, acampando nas aldeias e abastecendo-se de mandioca, polvilho e ovos, a Comissão Rondon avançou quase 1.000 quilômetros para o Norte, adentrando no então território dos temidos Nambikwara, favorecendo com o telégrafo a expansão dos seringais:

A linha tronco penetrou no sertão bruto, atravessando os seringais do planalto dos Parecis, situado nos vales dos rios Sumidouro, Sacuriu-iná, Sangue, Cravary, Sacre, Papagaio, Burity, Saueruina e Juruena, em cujas zonas foram inauguradas as estações telegráficas Parecis, Ponte de Pedra, Barão de Capanema, Utiarity, Juruena, Nhambiquara e Vilhena... (Rondon, 1919:15).

Foi em Ponte de Pedra a primeira escola criada pela Comissão⁶, transferida posteriormente para a estação “Utiariti”, para formar os índios telegrafistas, com do Rio de Janeiro, sob a direção do encarregado *imóti*. Alguns meninos saíram desses cursos para a escola profissional São José (RJ), onde foram preparados para manipular o Morse e operar os equipamentos das estações, no lugar dos telegrafistas que iam das cidades e que desistiam do trabalho, diante das dificuldades de adaptação. Dentre esses jovens, estava Maximiano Enoré, que Max Schmidt chegou a conhecer na estação telegráfica “Utiariti”, cujo nome tinha sido, provavelmente, dado pela própria Comissão, que

⁶ A primeira escola para indígenas em Mato Grosso, onde eles estudavam geografia, história (sem índios...), geometria, gramática, matemática, entre outras disciplinas.

rebatizava os índios que ficavam sob sua tutela (e determinava os casamentos entre eles), principalmente os órfãos, vítimas das epidemias (levadas pelos seringueiros e pelos soldados) que assolavam as aldeias. Enoré (*Enohare*) é o nome da mais importante divindade dos *haliti*, criador do grupo de siblings do mito original.

Os índios Wáimare e Kaxinití que conviveram com as linhas telegráficas em seu território se diferenciaram dos outros, tanto os próprios Kozárini quanto os Nambikwara, considerados “cabixis”⁷, designando-se a si mesmos como sendo “os índios de Rondon”, valorizando a experiência das linhas como uma forma de destacar-se e estabelecer um contraste com os “selvagens”. Eles se constituíram como uma categoria particular de índios, os índios “civilizados”, cuja identidade não podia prescindir de uma determinada história, mantida pela memória partilhada acerca das suas relações com as linhas e com o herói, o Marechal Rondon. Eles compunham uma geração específica de Wáimare e Kaxinití, que nasceu nas primeiras décadas do século XX, atingida diretamente pelo impacto dessa experiência.

Quando as linhas telegráficas entraram em decadência, o Marechal Rondon já havia consolidado a sua imagem de mediador pacifista do sertão, conquistada desde a sua experiência como chefe da Comissão, tornando-se o presidente do Serviço de Proteção aos Índios, quando esse órgão ainda se propunha a realizar a localização dos “trabalhadores nacionais”. A extinção da Comissão em novembro de 1930 já acontecia no cenário de rápida desativação das estações, que sobreviviam às custas do sacrifício dos índios, totalmente sem verbas e sem meios para manter o seu pessoal.

O etnólogo Lévi-Strauss foi uma testemunha dessa decadência, quando realizou sua expedição etnográfica pela região, em busca dos seres “mais primitivos” da terra, os “selvagens” Nambikwara, atravessando com desinteresse e aborrecimento o antigo território dos Paresi das linhas, com os quais se encontrou nas estações. Ele não economizou ironias, para se referir ao feito de Rondon: “... o nascimento da radio-telegrafia, que coincidia por volta de 1922 com os trabalhos de acabamento da linha, fazia com que esta última perdesse o seu interesse e fosse promovida à categoria de vestígio arqueológico duma idade científica ultrapassada, no próprio momento em que se acabava de terminar...” (Lévi-Strauss, 1986:257). Quem vivia na linha de Rondon podia imaginar que se encontrava em um terreno lunático, extenso como a França, inexplorado, percorrido apenas por pequenos “bandos indígenas, nômades”, dos mais “primitivos que se possa encontrar no mundo”. Os fios, tornados inúteis tão logo acabados de colocar, pendiam frouxos dos postes apodrecidos, vítimas dos térmitas ou dos índios, “que tomavam o zumbido característico de um fio telegráfico pelo de uma colméia de abelhas selvagens trabalhando”. Chegara ao fim o sonho de abrir o noroeste mato-grossense para a “civilização”, que animara a vida sonolenta da população, inspirando “esperanças

⁷ Em outra oportunidade (Machado, 2006), discuti a possibilidade dessa designação pejorativa ter sua origem fora da sociedade *haliti*, entre os descendentes de escravos que fugiam das minhas de ouro da região da fronteira com a Bolívia e formavam os quilombos nas margens dos rios no território dos grupos Nambikwara. Como a expressão “caburé”, o termo “cabixi” pode ter origem no quimbundo, língua da grande família banto, falada pelos ex-escravos de Vila Bela, dentre eles os oriundos de Angola, usado no contexto das relações étnicas, incorporadas pelos portugueses, atribuídas pelos negros aos nambikwara e Paresi do grupo Kozárini, habitantes das cabeceiras do Guaporé, Jauru e Cabaçal.

loucas” de uma vaga de homens em busca dos territórios de recursos insuspeitados, “para aí construir alguma Chicago brasileira”...

Os Paresi na cidade

O relato de Castro Faria (1999) sobre essa mesma expedição empreendida com Lévi-Strauss à Serra do Norte, revela o eminente pesquisador como um personalista extremado, às voltas com as dificuldades causadas pelas doenças, como a oftalmia que abateu sua esposa Dinah e frustrou sua viagem, o automóvel que o deixou dependente do lombo de burros, a impossibilidade de chegar até as aldeias dos Nambikwara, conhecendo apenas pequenos grupos que gravitavam em torno das estações e dos missionários, a atitude ousada de desenterrar ossadas dos índios mortos por guarda-fios, tudo isso leva a uma considerável admiração pela projeção que ele conseguiu na etnologia mundial, a partir da aparentemente limitada aventura empreendida naqueles detestados sertões.

Por outro lado, levando em conta a perspectiva dos índios, talvez a visão preconceituosa e etnocêntrica de Lévi-Strauss tenha impedido que ele compreendesse, ao contrário, o grande sucesso que representou a penetração das linhas para a colonização daquela imensa região, uma vez que elas possibilitaram a apropriação do território tradicional dos Wáimare e Kaxinití, que foram deslocados das aldeias e das estações, com a crescente desativação do telégrafo. Com a nova frente extrativista da borracha, na década de 1940, os *imóti* sobreviventes das linhas foram, além dos garimpos, debandando para os seringais, permanecendo só os índios nas estações, na sua trajetória de fome e medo (expostos às incursões guerreiras dos grupos Nambikwara e Tapayuna ou Beíço-de-Pau, que chegaram a atacar a estação de “Ponte de Pedra”), até serem, finalmente, empurrados para as cidades. A chegada dos missionários jesuítas ao Norte mato-grossense coincidiu com a retomada da expansão dos seringais, quando os Paresi estavam prestes a serem deslocados pelo SPI e pela repartição do Correio em Cuiabá. Seus relatos faziam referência a dezenas de barracões de seringa nas terras dos índios, quando seringalistas como Marco da Luz, Antonio Mascarenhas Junqueira e Sebastião Palma de Arruda⁸ instalaram-se na região, beneficiados pela política de arrendamentos do governo do estado e pelos empréstimos concedido pelo então Banco da Borracha, promovendo a imigração de um grande contingente de seringueiros nordestinos.

No rastro da expansão dos seringais, a década de 1950 trouxe significativas mudanças na política oficial de usurpação dos territórios indígenas, com o incentivo para a colonização particular, controlando as supostas terras “devolutas” do estado. Foi nesse contexto que a migração para as cidades se impôs aos índios diretamente envolvidos com as linhas, seja porque os “donos” das terras estavam chegando, seja porque foram obrigados, como os funcionários *imóti* a “se recolher” para a sede regional do telégrafo. “Não podia ficar na estação” – relatou o Paresi Maximiano Zonoizo (Machado, 1994:284), embora ele e sua família estivessem “bem” em Campos Novos (um antigo

⁸ Estes últimos envolvidos diretamente no massacre dos índios Cinta-Larga, no início da década de 1960, nas margens do Rio Aripuanã, na altura do paralelo 11º, apesar de saírem impunes.

retiro de gado da Comissão Rondon), quando cultivava sua roça e já tinha um pequeno rebanho.

Nem todos os Paresi das linhas, os “índios de Rondon”, migraram com suas famílias para a cidade, vivendo uma diversidade de situações. Parte dos que moravam em torno das estações foi transferida pelo SPI para o antigo Posto “Fraternidade Indígena”, no município de Barra do Bugres (na barra do Rio Bugres com o Paraguai), onde habitavam os índios Umutina (vitimados por epidemias que levavam à extinção), o que gerou uma situação difícil de convivência, que permanece até os dias atuais. Outra parte migrou para a região do Rio Sacre, do Bacaval e do Rio Formoso, compondo pequenos grupos locais de famílias Wáimare, dentro do que hoje é denominado Terra Indígena Utiariti e Terra Indígena Formoso. As terras indígenas Utiariti e Paresi são habitadas por uma maioria de Kozárini (os chamados “cabixi”). Os únicos Paresi que permaneceram na região das antigas linhas foram os Kaxiniti da antiga estação telegráfica “Parecis” (em torno do ex-telegrafista e chefe do grupo local João Zoromará, hoje falecido, que foi substituído por sua filha mais velha, Djair Zoromará, hoje também falecida), resistindo à invasão de fazendeiros e suas plantações de soja, incentivados pelo programa Polocentro (do governo federal), instalados ali definitivamente a partir da década de 1970. Em decorrência das limitações para os intercassamentos entre os grupos endogâmicos, eles buscaram parceiros fora da etnia, casando-se com empregados das próprias fazendas que invadem as suas terras, além de se empregarem ali como mão-de-obra barata e sazonal.

Em Cuiabá, considerando os filhos e netos, até o final da década de 1980 (Machado, 1994), as famílias dos Paresi das linhas atingiam uma população de mais de 250 pessoas. Havia entre eles famílias bastante numerosas⁹: Maximiano Enoré teve 9 filhos, dos seus dois casamentos, que lhe deram 25 netos. Quando faleceu, em 1984, ele já tinha seu primeiro tetraneto. Maximiano Zonoizo teve 11 filhos, e os seus 8 filhos que estavam então casados já haviam lhe dado 22 netos. Neuzalina (Zoaizokoerô) Neponuceno, que se casou com um *imóti* guarda-fios, teve 7 filhos e tinha, nos anos de 1980, 21 netos. Carlos Leite teve 9 filhos e 17 netos. As quatro filhas de Clarice Kanazuê lhe deram 17 netos. As 3 filhas de Maria Esperidião tiveram um total de 14 filhos, e Beatriz, que era a terceira dos 8 filhos de Marciano Zonoicê, teve 7 filhos.

Os “índios de Rondon” e seus descendentes se espalharam por todas as partes pobres da cidade: nos conjuntos habitacionais mais populares, nos bairros formados a partir de invasões e nas favelas, em um perambular constante, por lugares nem sempre facilmente identificáveis nos mapas urbanos oficiais: Cacimba de Leite, Várzea Ana Poupina (que se tornou a indecifrável “Varzenapopina” em seus relatos), Barro Duro, Cabeça de Boi, Morro do Tambor, Poção, Quarta-feira, antiga Vila do Ipase (hoje Boa Esperança), que se somam aos bairros mais conhecidos, como Araés, Areal, Cristo-Rei e Carumbé (em Várzea Grande, município na outra margem do Rio Cuiabá), Barbado, Cohab Velha, CPA II e III, Jardim Leblon, Planalto, Lixeira (que é nome de uma árvore do cerrado) e São João dos Lázaros.

⁹ Os pesquisadores que convivem com índios tanto em aldeias quanto em cidades conhecem de perto o que foi constatado pela pesquisa do IBGE, referida anteriormente: nas cidades, a quantidade de filhos é geralmente bem maior do que nas aldeias.

Seus filhos, em sua grande maioria, eram trabalhadores não-especializados e mal remunerados, havendo também uma boa parcela de desempregados. Eram pedreiros, serventes de pedreiro, garimpeiros, auxiliares de medição de terras, garçons, policiais, empregadas domésticas, faxineiras, lavadeiras, babás e balconistas. Um ou outro havia cursado o 2º grau, ao menos incompleto. Raramente um deles havia chegado à Universidade, como um dos filhos de Maximiano Zonoizo, que era aluno do curso de Administração de Empresas na UFMT. Vários de seus filhos conheceram a decadência física e pessoal através do alcoolismo e são bastante freqüentes os casos de viciados em cocaína entre os seus netos, reproduzindo um quadro de dramas familiares bastante freqüentes na sociedade brasileira em geral ¹⁰.

Dentre os vários relatos sobre as diversas situações de conflito, de preconceito e de rejeição pelas quais passavam na cidade os filhos e netos dos Paresi das antigas linhas, gravados ainda na década de 1980, um deles é reproduzido, de modo mais resumido, a seguir.

Helena Esperidião, então com aproximadamente 30 anos, foi neta de um grande chefe Wáimare, Totó Esperidião, que conviveu com a Comissão Rondon, embora não tivesse participado diretamente das atividades em torno do telégrafo. O pai de Helena era um índio boliviano, que sua mãe conheceu nos tempos dos seringais. A família morava no bairro São João do Lázarus, no mesmo núcleo de casas da extensa família de Neuzalina (Zoaizokoerô), onde se estabeleceram como posseiros urbanos, depois que foram retirados das estações telegráficas que iam sendo desativadas.

Helena afirmava sua identidade de índia “civilizada”. Ela havia desistido do seu curso de magistério, no último ano, sob protestos do seu marido, que queria vê-la professora. Ele era um *imóti* cuiabano, mulato, pintor de paredes, cujos amigos lhe perguntaram, admirados, no dia em que anunciou o seu casamento: “- Mas Dito! Você vai se casar logo com uma índia!!”.

Helena concluía, com um ar resignado, que de nada adiantaria negar a sua condição de índia. Sua mãe era uma índia e seu pai era um boliviano, “o que vinha a dar na mesma coisa...” Com traços físicos bastante marcantes, a pela acobreada e os cabelos negros, lisos e brilhantes, ele teve quatro filhos, sendo que três deles haviam herdado fortemente a sua aparência, o que era motivo de sofrimento para eles. O ambiente da escola lhes era hostil, as relações com os colegas difíceis, segundo a mãe, e isso pode ser constatado em um pequeno trecho do seu longo relato, gravado há quase 30 anos:

- A gente pensa de um jeito, os outros não pensam da mesma maneira. Meus filhos têm um complexo, não gostam que fale que é índio. Se fala que é índio, zanga. Não

¹⁰ Uma situação que também é encontrada no Canadá, com a presença do álcool e das drogas entre os jovens aborígenes, resultando em números expressivos de suicídios e de prisões. Crianças são vítimas de síndrome alcoólica fetal e, segundo dados oficiais (INAC, 2002), os índices em geral indicam os desafios em torno das disparidades socioeconômicas: a taxa de desemprego é o dobro do nacional, a renda dos povos é cerca de \$ 10.000,00/ano inferior à dos demais canadenses, a expectativa de vida é de 6 anos a menos e o índice de suicídios é três vezes maior. As mulheres indígenas têm mais dificuldades para conseguir emprego que as demais, além de serem vítimas da violência na família. Os casos de diabetes são três vezes maiores, os de tuberculose são oito vezes mais e duas vezes mais quanto às doenças respiratórias. A população total do Canadá está em torno de 32 milhões de habitantes e os aborígenes representam 3,1% ou perto de 1 milhão de índios.

quer ser índio: mamãe, só a senhora que é índia, eu não sou índio não, meu pai não é índio!.. Eu não sei por que as pessoas vêem uma inferioridade tão grande nas pessoas que são índios. Eu fico triste pensando: por que ele pensa dessa maneira? Depois, eu pego, chamo ele e falo: mas meu filho, você tem que aceitar! Mamãe é índia, eu sou índia, meu filho! Olha pra mim: eu sou índia! O que é que tem ser índio?! Índio é gente! E ele diz: ah, mamãe, a senhora é do mato! A senhora nasceu no mato!? Onde a senhora nasceu?!

A minha mãe ainda falou há poucos dias que eu nasci no mato. Falou pro mais velho [de aproximadamente 10 anos] e depois, todo dia ele falava assim: mas, a senhora nasceu no mato?! Nasceu no mato, mamãe?! Sabe? Com admiração... Aí, eu chamei ele e falei: olha, eu nasci no mato, meu filho... mas o que é que tem nascer no mato? A gente nasce em qualquer parte!...

Ela mesma, Helena, quando criança, também se recusa a ser índia e teria achado muito melhor se sua mãe tivesse um marido não boliviano, para não ficar como ficou, “assim, tão parecida com índio”. Quando cresceu, ela aprendeu a se defender das “chateações” das outras crianças na escola:

- Às vezes, eu até negava: você é índia? Não, sou boliviana... Só pra cortar. No fundo, a gente nem queria falar isso...

Helena nasceu em 1958, quando seus pais estavam saindo dos seringais do Rio do Sangue. De lá, mudaram-se para o Utiariti, onde suas irmãs estudaram, por um tempo curto, no internato da missão jesuíta (que se instalou na própria estrutura da antiga estação). Do Utiariti foram para Diamantino, onde sua irmã mais velha, Nanci, casou-se com um policial, e a outra, Marlene, com um garimpeiro. Nos anos de 1960, as famílias migraram para Cuiabá, espalhando-se, aos poucos, pelos bairros Planalto, Quarta-feira, CPA III, Carumbé, até seus pais se fixarem no São João dos Lázarus.

Nascer “no mato”, ser filho e parecer com um índio, tornou-se um forte estigma para os Paresi da cidade, do qual os mais jovens tentaram, verdadeiramente, se desvencilhar. A opressão era sentida cotidianamente e a designação indígena por um *imóti* da cidade significava uma acusação, da qual tentavam se defender. Uma defesa que podia passar pela negação da evidência ou pela aceitação da provocação. A própria mãe de Helena, já havia respondido, indignada, a uma sua vizinha *imóti*, que acusou os índios de “matar gente”, devolvendo a resposta de que os “civilizados”, os “brancos”, se matavam uns aos outros: “Se fosse índio que matasse, tinha graça...”, ela disse, “ninguém morria, por que eles são difíceis de sair por aqui, vivem mais é no mato!!”

Além das respostas indignadas às agressões ou do pesado e resignado silêncio que se seguia, havia também a repressão explícita (consciente ou não) da memória, exercida principalmente pelos filhos dos Paresi das linhas. Ainda na década de 1980, na mesma geração de Helena, a filha de Maria Korezokerô (uma Wáimare que se casou com um índio não-*haliti* guarda-fio, vivendo a maior parte da sua vida em torno das estações), que tinha um pequeno “bolicho” (um bar) na rua São Benedito (em uma das principais regiões de concentração de casas Paresi em Cuiabá), sempre fez questão de deixar bem claro que via como uma grande “inutilidade”, uma “perda de tempo” as conversas sobre as “abobrinhas” do tempo das linhas. Um sorriso irônico, um estalar de língua entre os dentes, algumas piscadelas, tudo era recurso para a sua reprovação, quando passava pelo meio da sala, onde sua mãe fazia os relatos. Ela “não gostava”, dizia a mãe, “não gostava das lembranças, porque tinha sofrido muito”. Uma geração que, visivelmente, não demonstrava compromisso com a manutenção da identidade de “índio de Rondon”: era

preferível esquecer, manter o “não dito” e apagar da memória dos seus filhos qualquer referência à história das linhas, em um clima de constante tensão, pela expectativa de uma gestão do dizível e do indizível.

Na década de 1960, Cuiabá tinha 57.000 habitantes. Em 1970, quando o movimento migratório do sul do país tomou forte impulso, a população foi a 97.000. Em uma década, um aumento de 70%, superado de longe pelos números de 1980, quando o IBGE registrou um crescimento de 218% (mais de 220.000 pessoas), e atualmente, a capital abriga quase 530 mil habitantes, acrescidos em mais 230 mil considerando a população da cidade vizinha, Várzea Grande, na outra margem do Rio Cuiabá. A grande massa de migrantes é pobre e habita os bairros mais distantes do centro, separados física e socialmente. O preconceito dos imigrantes sulistas, ricos e pobres, atinge tanto os índios quanto os cuiabanos, também eles, em grande maioria, descendentes de negros e índios. Oprimidos pela sua inferiorização, acrescentam à sua condição estigmatizada a identidade de “cuiabano de chapa e cruz”, expressão do seu desejo de partilhar a tradição dos brasões dos nobres, para marcar uma condição de elite. Historicamente, os índios entraram nas famílias cuiabanais consideradas de elite apenas na condição de agregados. Quem circula pelas ruas antigas e tortuosas do centro da velha capital colonial, com suas casas distribuídas ao longo dos antigos caminhos das minas de ouro, ainda vê, em meio ao turbilhão provocado pela expansão dos migrantes, a presença marcante dos moradores tradicionais, com seus fortes traços indígenas.

Ponte de Pedra: o mito na cidade

A maioria dos “índios de Rondon” que tiveram seus relatos registrados na década de 1980 faleceu ao longo da década seguinte, todos muito pobres, sem jamais ver respeitada a reivindicação por melhores aposentadorias do INSS (com as quais sustentaram até o fim suas extensas famílias). Maximiano Enoré morreu ainda em 1984, com 84 anos, deixando entre seus filhos dois ex-telegrafistas, formados por ele mesmo na antiga estação de Vilhena (que se tornou um museu, o Museu Rondon, a cinco quilômetros do centro da cidade). Um deles, Laudelino Enoré (que faleceu em 2006, com 80 anos) foi um dos principais protagonistas de uma crescente e profunda mudança no comportamento das gerações mais jovens na cidade, dos filhos e netos dos antigos Paresi das linhas.

Os acontecimentos que se seguiram a partir da década de 1990 são a comprovação das considerações pertinentes aos estudos sobre a constituição dos grupos étnicos e o delineamento das suas fronteiras, na tradição antropológica a partir das reflexões sob a influência de Fredrik Barth. No difícil processo de democratização política da sociedade brasileira, em particular o que se seguiu a partir da Constituição de 1988, vemos surgir novas perspectivas de movimentos e iniciativas em direção à afirmação de direitos, especialmente os direitos coletivos, abrindo possibilidades de manifestações e reivindicações.

Antes de relatar o que se sucedeu em Ponte de Pedra, em torno do movimento espontâneo dos habitantes da cidade para retomar o lugar mítico invadido, é oportuno

relembrar um importante antecedente, que acionou e reforçou os laços históricos dos grupos endogâmicos, sem que ninguém pudesse suspeitar que isso iria acontecer. Em 1993, na antiga estação telegráfica “Parecis”, onde permaneceu o único grupo local Kaxiniti, em torno do líder João Zoromará (que faleceu em 1992, sendo substituído por sua filha mais velha, Djair Zoromará), os parentes *haliti* (em sua maioria Kozárini) habitantes das aldeias no interior das terras indígenas Utiariti e Paresi (juntamente com alguns Wáimare da Terra Indígena Formoso), reunindo mais de uma centena de homens adultos, montaram uma verdadeira operação de guerra (armados com arco, flecha e espingardas de caça) contra os fazendeiros invasores da área de 3.600 hectares reivindicada pelo grupo, correspondente ao perímetro da antiga estação, demarcada ainda pela Comissão Rondon. Na época, o grupo local reunia em torno de 40-50 índios, entre homens, mulheres e crianças, que vinham sendo pressionados para que abandonassem o local, sem que a Funai tomasse qualquer atitude concreta para fazer valer os seus direitos, sempre provocando mais insegurança devido ao posicionamento dos funcionários, que não viam ali uma população “tipicamente indígena”. A situação se degenerou a tal ponto que resultou no aprisionamento de um total de 14 reféns, dentre eles um vereador, um fazendeiro e um policial. Os Kaxiniti (os “selvagens Kabixi”) exigiram a saída dos invasores, que já construía no local boas casas de alvenaria, que acabaram sendo, posteriormente, ocupadas pelos descendentes de Zoromará. O conflito durou cinco dias, até a chegada da imprensa e da Polícia Federal, que libertou os reféns e protegeu os índios contra as polícias civil e militar, que ameaçavam invadir a área. O presidente da Funai, através de contatos telefônicos, comprometeu-se a criar imediatamente um GT, para encaminhar de forma definitiva a solução do problema. Para ser libertado, o vereador assinou uma declaração manuscrita, onde abria mão da suposta propriedade e concedia aos índios 50% da sua produção de soja, plantada dentro de parte da área, que já havia sido interditada. O gerente de uma fazenda (Boa Sorte) foi libertado depois do apelo de sua esposa, que propôs sua troca por maquinários agrícolas. A situação dos Paresi da (hoje) Terra Indígena “Parecis” ainda não encontrou o seu desfecho, se arrastando ao longo de mais de 30 anos, mas o grupo local já não sofre mais de modo dramático as pressões cotidianas dos antigos invasores (que chegaram a impedi-los de ter acesso à fonte de água) e vão aos poucos (muito aos poucos) sendo reconhecidos pelos órgãos públicos de assistência, que passaram a ver ali uma comunidade indígena.

O conflito na antiga estação demonstrou para os *imóti* que, mesmo que continuem vivendo em aldeias independentes, econômica e politicamente, a exemplo do que se dava historicamente, dependendo do contexto, a identidade mais abrangente dos *haliti* pode ser ainda acionada, apesar de bastante fraturada pelos acontecimentos do passado, particularmente em decorrência da epidemias, que levaram ao desequilíbrio populacional dos grupos endogâmicos. Em situações de crise, as diferenças entre eles tendem a ser minimizadas, independente de estarem ou não em aldeias, na antiga estação ou nas cidades. As críticas aos que já não falam mais a língua ou não vivem mais de acordo com as tradições culturais, como ocorre por parte dos que vivem nas aldeias, quando se referem aos habitantes da estação, foram superadas ou colocadas em segundo plano, quando se tratou de fortalecê-los diante dos fazendeiros. As acusações de “selvageria” dos “Kabixi” foram temporariamente deixadas de lado, quando o grupo da estação alimentou o espírito e a imagem dos guerreiros, o que provocou um medo bastante real nos invasores.

Ainda na década de 1990, outros acontecimentos, dessa vez em torno da área mítica de Ponte de Pedra, envolveram os Paresi da cidade e os das aldeias, resultando na memorável reconquista do antigo território, quando uma empresa de engenharia já havia começado a construir ali uma usina hidrelétrica.

Quando os índios que viviam em torno das estações foram deslocados para as cidades, a área de Ponte de Pedra ficou desabitada, recebendo apenas esporadicamente visitas dos antigos moradores, em busca das lembranças do passado. É um lugar de beleza exuberante, com sua mata ciliar margeando corredeiras e cachoeiras, cujas águas transparentes cavaram pacientemente um túnel nas pedras, formando a ponte que lhe deu o nome ¹¹, habitada por milhares de andorinhas, presentes no mito de criação dos *haliti*. No lajedo, estão as gravuras rupestres, tombadas como sítio arqueológico pelo IPHAN (o que não impedia que os *imóti* vizinhos fizessem ali, bem encima das gravuras, o seu churrasco de final de semana).

Laudelino Enoré, quando ainda com 73 anos, levantou sua voz solitária e saiu do meio da cidade para defender Ponte de Pedra, quando o empreendimento hidrelétrico (uma PCH) já contava com a promessa de mais de mais de R\$ 200 milhões de financiamento público federal, destinado a fornecer energia para as cidades da região, que surgiram com a migração de sulistas a partir da década de 1970, voltadas para a agropecuária de exportação. Ele tornou-se um guardião da sua memória e mobilizou, através dos seus escassos recursos de aposentadoria, os Paresi das cidades e das aldeias, batendo às portas do Ministério Público em Cuiabá com um abaixo-assinado, com mais de 130 assinaturas, disparando um processo que levou à interrupção das obras.

O envolvimento dos outros índios foi se dando aos poucos, diante do desconhecimento das novas gerações, que rejeitavam conviver com a memória das linhas e já não eram mais estimuladas pelos mais velhos. Quando já ninguém mais acreditava em uma vitória, em maio de 2002, um juiz federal proferiu a sua sentença, na Ação Civil Pública movida pela Procuradoria Federal, julgando procedente o pedido de reconhecimento de Ponte de Pedra como um território dos antigos Paresi das linhas, decretando a nulidade do contrato de concessão para exploração dos recursos hidrelétricos, do licenciamento prévio e dos acordos, condenando a Funai a fazer a demarcação.

Hoje, apesar de muitas dificuldades, os descendentes dos antigos Paresi das linhas se articulam em torno de uma associação e se mobilizam para estreitar seus relacionamento com Ponte de Pedra, que tem se colocado como uma alternativa às limitações de sobrevivência econômica na cidade, construindo ali as primeiras habitações. Esse crescente envolvimento tem aos poucos atraído também os índios das aldeias, que inicialmente censuravam seus esforços, por considerá-los índios “desaldeados”, que abandonaram a tradição do *haliti* para viver a vida de “civilizado”.

A situação criada em Ponte de Pedra pode levar a importantes reflexões acerca da imensa diversidade das condições atuais dos índios no Brasil, especialmente quando eles confundem os padrões obtusos, ignorantes e mal intencionados dos que, velada ou explicitamente, argumentam contra o reconhecimento legal da sua “indianidade”. Se, no

¹¹ No passado, eram duas pontes (como relatou Max Schmidt), uma dela menor, que caiu ainda durante o tempo das linhas.

passado, os vínculos com Rondon e suas linhas telegráficas acabaram por tirar deles um imenso território, hoje, são esses mesmos vínculos que favorecem e legitimam a conquista dessa área mítica, que simboliza e orienta a sua identidade. E não só dos *haliti* que habitam as cidades.

Bibliografia

- ALEIXO, L. H. G. *Mato Grosso: Trabalho Escravo e Trabalho Livre (1850 – 1888)*. Brasília: Ministério da Fazenda, Departamento de Administração, Divisão de Documentação, 1984.
- BARTH, F. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In: O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- Etnia e estrutura de classes*. In: Enigmas e soluções. Exercícios de etnologia e de crítica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1983.
- CASTRO FARIA, L. *Um outro olhar. Diário da Expedição à Serra do Norte*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 1999.
- FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história nas relações entre os Terena e o Estado brasileiro*. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Perspectivas do Homem/Edições 70, Lisboa.
- MACHADO, M. F. R. *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíiti, grupos Paresi*. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS do Museu Nacional (UFRJ), Rio de Janeiro, 1994.
- Memórias portuguesas sobre os selvagens. Cultura e história nas relações étnicas em Mato Grosso no século XIX*. Actas (vol. II) do Congresso Luso-Brasileiro Portugal-Brasil: *Memórias e Imaginários* (1999). Lisboa: Ministério da Educação, 2000.
- Estação Parecis: um território expropriado*. In: LIMA, A. C. de S. & BARRETO Fº, H. T. (org.) *Antropologia e Identificação. Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPq/FAPERJ/IEB, 2005.
- Quilombos, cabixis e caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII*. 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), GT 48, Goiânia, junho de 2006. (www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Fatima.pdf).

- Mato Grosso indígena: territórios e culturas no processo histórico regional*. In: MACHADO, M. F. R. (org.). *Diversidade Sociocultural em Mato Grosso*. Cuiabá (MT): Entrelinhas, 2008.
- MOUTINHO, J. F. *Notícia sobre a Província de Matto Grosso seguida d'um roteiro da viagem da sua capital a São Paulo*. São Paulo: Typographia de Henrique Schroeder, 1869.
- MISSÃO RONDON. *Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas Estratégicas de Matto Grosso ao Amazonas – sob a direcção do coronel de engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, de 1907 a 1915*. Publicado em artigos no jornal do Commercio do Rio de Janeiro em 1915. *Jornal do Commercio*, 1916, Rio de Janeiro.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais*. In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.
- Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro*. In: *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.
- SCHMIDT, M. *Os aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural*. Tradução do original alemão *Die Aruaken: Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Studien zur Ethnologie und Soziologie*. Herausgeben von A. Vierkandt, Heft 1. Leipzig. Cópia existente na Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional.
- Los Paressis*. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 6 (1).
- SOUZA LIMA, A. de. *Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação*. In: SOUZA LIMA, A. de & BARROSO-HOFFMANN (org.) *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma política indigenista*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2002.

Jornais:

O GLOBO (RJ). *Mais da metade dos índios vive nas cidades*. Chico Otávio e Soraya Aggege. 14.12.2005.

O GLOBO (RJ). *População indígena cresce em ritmo seis vezes maior do que o resto do país*. 14.12.2005.

Na Internet:

<http://www.ibge.gov.br>. *Tendências Demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da Amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000*. (consulta em 14.06.2007).

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u38634.shtml> Folha on line. *Índios se espremem na periferia de MS*. 13.10.2001 (consulta em 14.06.2007).

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u29171.shtml> Folha on line. *Índios estão perdendo língua materna, diz CNBB em campanha*. 13.02.2002 (consulta em 14.06.2007).

<http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=520> *Índio na cidade*. André Campos. 13.03.2006 (consulta em 14.06.2007)

A esperança dos paresis (parte integrante da matéria *Índio na cidade*).

Da aldeia para a metrópole (parte integrante da matéria *Índio na cidade*).

<http://www.agenciartamajior.com.br/templates/> *Índios reproduzem forma de organização no meio urbano*. Priscila D. de Carvalho, 26.04.2007 (consulta em 14.06.2007).

http://funai.gov.br/ultimas/artigos/revista_7.htm FUNAI. *Artigos e Entrevistas*. (consulta em 14.06.2007).

<https://www.socioambiental.org/nsa/> *Fiocruz conclui pesquisa sobre a saúde dos índios urbanos em Manaus (AM)*. 15.03.2002 (consulta em 14.06.2007).

<http://www.gabeira.com.br> *Mortalidade infantil de índios “urbanos” é maior*. 14.12.2005 (consulta em 14.06.2007).

<http://www.ambientebrasil.com.br> *Projeto abre discussão sobre índios na cidade, preconceito e demarcação de terras*. 22.06.2007 (consulta em 22.06.2007).